

Rackwitz, Max
Studien über Causalität und Identität als Grundprincipien des Spinozismus

STUDIEN
ÜBER CAUSALITÄT UND IDENTITÄT ALS GRUNDPRINCIPIEN DES SPINOZISMUS.

EIN KRITISCHER VERSUCH.

INAUGURAL-DISSERTATION

VERFASST UND

DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VORGELEGT

VON

MAX RACKWITZ

AUS LÖBEJÜN.



HALLE.

DRUCK VON E. KARRAS.

1884.

Seiner lieben Mutter zugeeignet.

Betrachtet man das spinozistische System als einen der Versuche, noch einmal gerade in der Lösung des Verhältnisses von Körper und Geist, und zwar hier durch die Identität beider die Aufgabe der Philosophie zu suchen, stelllt man es in die philosophische Entwicklungsreihe eines Cartesius und Malebranche seinem Gehalte nach, wo es auch zeitlich hingehört, so sagt man, der Spinozismus ist Identitätssystem. Aber es giebt noch eine andere Betrachtungsweise als diese gewissermassen historische. Legt man den Hauptwerth nicht auf die Identität, sondern auf die in der Methode der spinozistischen Weltconstruction fast ebenso stark hervortretetende Causalität, so ist der Spinozismus vor allem auch Causalitätssystem. Bei dieser Bedeutung der Identität und Causalität für den Spinozismus haben nachfolgende Studien die Absicht, die Anwendung des Identitäts- und Causalitätsprincips innerhalb des Systems einer genauen Kritik zu unterziehen. Dabei liegts im Plan, ausführlicher die Anwendung des Causalitätsprincips zu prüfen, und dabei wird sich die Bezeichnung des Spinozismus als Causalitätssystem rechtfertigen, während die Anwendung des Identitätsprincips nur in einigen bedenklichen Punkten kritisirt werden wird.

Wenn wir uns zunächst nun unsern Causalitätsuntersuchungen zuwenden, so müssen wir vor allem, um den eigenthümlichen Standpunkt Spinozas in Betreff des Causalitätsbegriffs überhaupt richtig fassen zu können, das Wesen des Causalitätsbegriffs nach dem Standpunkt der modernen Kritik darstellen. Von einem Causalitätsverhältniss kann man danach nur in der Erfahrung reden; es geht zwar nicht

aus der Erfahrung hervor, sondern liegt der Erfahrung als Bedingung zu Grunde; denn der Verhältnissbegriff von Ursache und Wirkung ist ein metaphysischer. Ein anderes Verhältniss, dass nicht mit dem der Causalität identisch ist, sondern nur sein Correlat im Gebiete des Denkens, ist das von Grund und Folge. Dies Verhältniss ist ein rein logisches. Es nimmt keine Rücksicht auf die reale Existenz des Inhaltes seiner Begriffe. Grund und Folge, Ursache und Wirkung unterscheiden sich also, indem in einem Causalitätsverhältniss die reale Existenz der Verhältnissbegriffe mit ausgesagt wird, bei dem andern Verhältniss aber nicht. Am besten ist bei Kant zugleich mit der Zerstörung des ontologischen Beweises der Unterschied von Grund und Folge und Causalität dargelegt. Danach ist die Existenz, die mit einem Begriffe verbunden wird, gar kein logisches Merkmal des Begriffs. Wäre sie ein solches, so müsste der Inhalt eines Begriffes ärmer werden, wenn man die Existenz davon abzieht. Nun verändert es den Begriff eines Kreises gar nicht, ob ich ihn bloss vorstelle, oder ob er existirt. Die Merkmale, die den Kreis zum Kreise machen, sind in beiden Fällen dieselben. Jeder Begriff bleibt so derselbe, ob er existirt oder nicht; seine Existenz verändert nur sein Verhältniss zu unserer Erkenntniss. Ebenso verändere ich zwei Begriffe nicht, indem ich sie einmal in das Causalitätsverhältniss, das andere Mal in das von Grund und Folge bringe; nur ihr Verhältniss zu unserer Erkenntniss wird geändert. Ich werde nun, um Spinozas Ansicht in Betreff der Causalität zu characterisiren, das Verhältniss von Grund und Folge logische und das Verhältniss von Ursache und Wirkung physische Causalität nennen. Es ist nämlich gleich von vorn herein zu sagen, dass für Spinoza das Causalitätsverhältniss und das von Grund und Folge eins sind. „Sequi“ ist ihm gleich „effici“. Wie aus der Natur des Dreiecks folgt, dass seine Winkel gleich 2 R sind, so sollen auch aus Gott die Dinge in realer Existenz nothwendig folgen. Es wird sich aber im Laufe der Untersuchung ergeben, dass, wenn man auch die Identität von sequi und effici anerkennt, trotzdem ein Riss durch das Fundament der spinozistischen

Welt geht, der sich innerhalb des Systems nicht schliesst; da Ewiges und Endliches in jedem Einzeldinge unvermittelt nebeneinandersteht; es wird sich ferner herausstellen, dass neben einem Denken Gottes, das zugleich ein Sein ist, auch ein abstractes, d. h. ein Denken ohne Identität von Denken und Sein im Spinozismus existiren muss.

I. Das Verhältniss der Causalität und der Attribute im Tractat: von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit.

Bevor die Causalität auf dem Standpunkte der Ethik untersucht wird, deren Characteristicum, wie eben schon einleitungsweise angedeutet wurde, die Identität von sequi und effici ist, ist es nöthig, darauf aufmerksam zu machen, dass der Tractat: von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit diese Identität von Denken und Ausdehnung noch nicht behauptet. Es ist das der fundamentale Unterschied dieses spinozistischen Tractats von der Ethik, aus dem naturgemäss sich eine Reihe weiterer Differenzen ergeben. Zwar erklärt auch der Tractat wiederholt wie die Ethik, dass Ausdehnung nur auf Ausdehnung, und Denken nur auf Denken wirken könne. Bald wird aber die absolute Isolirung beider Attribute, die nothwendig bei der Erklärung des Verhältnisses von Leib und Seele aufgegeben werden muss, nicht wie in der Ethik einfach durch die dogmatische Behauptung der Identität von Seele und Leib, sondern weniger mysteriös, aber darum in Cartesianischer Inconsequenz durch eine Wechselwirkung von Leib und Seele ersetzt. Diese Wechselwirkung muss stattfinden; denn Leib und Seele sind ein Ganzes. Daher heisst es: „Die Seele, welche die Vorstellung des Körpers ist, ist mit demselben so vereint, dass sie und dieser so beschaffene Körper ein Ganzes ausmachen“[1]), oder noch deutlicher: „Darin ist keine Schwierigkeit, wie dieser eine Modus, der sich von

---

[1]) Citirt wird nach der Auerbachschen Uebersetzung des ältesten holländischen Manuscripts. Spinozas Werke in Uebersetzung: II B. p. 544.

dem andern unendlich unterscheidet, auf den andern wirkt, da er ein Theil eines Ganzen ist, indem die Seele niemals ohne den Körper, noch der Körper jemals ohne die Seele gewesen ist."[1]) Geht man nun weiter auf das Detail der Beziehungen zwischen Leib und Seele ein, so ist überhaupt zu bemerken, dass nach der Darstellung im Tractat der Einfluss der Seele auf den Körper nicht gleich gross ist, wie umgekehrt. Principiell wird nämlich abgelehnt, dass die Seele körperliche Bewegungen hervorrufe, sie kann nur der einmal stattfindenden Bewegung eine ihr genehmere Richtung geben.[2]) Hat nun aber die Bewegung des Körpers eine andere Richtung als die Seele will, so entsteht daraus ein Conflict beider, und aus diesem Conflict resultiren „Bangigkeiten, wie wir sie in uns zuweilen wahrnehmen, ohne ihren Grund zu kennen."[3]) Doch kann die Seele ihre Macht, die Bewegungen zu richten, auch ganz verlieren, wenn nämlich die Seele die Macht über die Geister (von deren Vertheilung nach Cartesius alle Functionen der Bewegung abhängen) verliert, sei es, dass die Bewegung der Geister zu sehr durch körperliche Ermüdung vermindert, oder z. B. durch Weingenuss vermehrt ist.[4]) Bedeutender als der Einfluss der Seele auf den Körper ist nun aber, wie schon gesagt, der des Körpers auf die Seele. Dies erklärt sich sofort daraus, wenn Spinoza, wie er sagt, „ohne Scheu den Satz aufstellt, dass die Seele nichts anderes ist als die Vorstellung des Körpers im denkenden Dinge; weil nun dieser Körper Bewegung und Ruhe hat (Ausdehnung ist Bewegung und Ruhe), die ein gewisses Mass haben und in der Regel durch äussere Gegenstände

[1]) p. 548 Anmerk.

[2]) Wenn im Tractat behauptet wird, dass die Seele den Körper freilich nur indirect zur Ruhe bringen könne, vor allem aber, wenn p. 548 rundweg erklärt wird, dass die Seele des Petrus den Körper des Petrus bewege, so ist dies eben ein das Grundprincip durchkreuzender Gedanke. Siegwart lässt sich dadurch nicht abhalten, in seiner Abhandlung über den Tractat p. 57 diesen Gedanken aufzunehmen und daraus die Consequenz zu ziehen, dass ebensogut die Seele den Körper bewege, wie umgekehrt.

[3]) p. 544. [4]) p. 544.

verändert werden, und weil es keine Veränderungen in dem Gegenstande geben kann, die nicht auch thatsächlich in der Seele geschieht, so entstehen hieraus reflexive Vorstellungen".[1]) Also das Material zur Seelenthätigkeit liefern zunächst die reflexiven Vorstellungen; diese sind aber weiter nichts als unmittelbare Vorstellungen über grössere oder geringere Schnelligkeit der Bewegung. Von diesen Reflexvorstellungen sind die Affecte als Urtheile zu trennen. Sie sind erst möglich durch einen zweiten Denkact. „Man muss", sagt Spinoza, „zwischen dem Verständniss des Dinges allgemein genommen (d. h. der reflexiven Bewegungsvorstellung) und dem, welches sich auf das Gute oder Schlechte (oder Angenehme und Unangenehme) bezieht, unterscheiden."[2]) Schliesslich hängt aber doch ein Werthschätzungsurtheil von der unmittelbaren Bewegungsvorstellung und damit von der Bewegung ab, wenn Spinoza erklärt, dass „die allersanftesten Bewegungen am allerunangenehmsten, und je mehr sie davon abweichen, am allerangenehmsten sind".[3]) Freilich sagt dagegen Spinoza auch, dass „die Ursache von Liebe und Hass und Unlust etc. nicht im Körper, sondern in der Seele allein zu suchen sei, da alle Thätigkeiten des Körpers allein aus Bewegung und Ruhe entstehen müssen"[4]), etc., damit soll aber nur behauptet werden, dass die Passionen nicht direct aus dem Körper entstehen, sondern die Vorstellung eines Objects dazu nöthig ist.[5]) Resumiren wir zum Schluss, so finden wir, dass, abgesehen von dem geringen Einfluss, den die Seele auf die Bewegungsrichtung hat, im Ganzen die Seele in ihrer Vorstellung und ihrem Urtheil vom Körper abhängig ist. Die Ausdehnung kausirt also das Denken. Dieser Standpunkt in Betreff der Causalität ist aber wesentlich verschieden, wie sich bald genauer zeigen wird, von

[1]) p. 550 Anmerk. [2]) p. 547 Anmerk.

[3]) p. 546. [4]) p. 545.

[5]) Siegwart, Spinozas Traktat p. 77. Dagegen giebt Spinoza p. 456 Anmerk. zu, dass z. B. durch Kitzeln Erheiterungen aus dem Körper entstehen, bei deren Bildung die Seele gar nicht betheiligt ist, d. h. Spinoza erkennt auch Affecte durch unmittelbare Empfindung an.

dem in der Ethik. Wenden wir uns nun zu unserer Hauptaufgabe: der Causalitätsuntersuchung in der Ethik.

II. Gott als causa sui und als causa libera.

Ausser der Substanz, oder was dasselbe ist, den Attributen der Substanz und den Modis derselben giebt es nichts in der Welt, so erklärt Spinoza wiederholt.[1]) Was die Substanz oder Gott (dies ist nur ein anderer Ausdruck für Substanz) zunächst anbetrifft, so ist sie als causa sui bezeichnet, d. h. „als das, dessen Wesen das Dasein einschliesst, oder das, dessen Wesen[2]) nur als Dasein vorgestellt werden kann."[3]) Begreift man zuerst den Ausdruck causa sui nach seinem Wortsinn, so ist dieser ein Nonsens; denn um sich selbst zu verursachen, müsste ein Objekt da sein, ehe es ist; doch Spinoza giebt gleich hinterher die Erklärung, wie er die causa sui verstanden wissen will: dass nämlich Gottes Wesen oder sein Begriff die reale Existenz Gottes in sich schliesse. Was hier als Behauptung von Spinoza aufgestellt ist, sucht er auch so zu beweisen: „Nicht-sein-können ist ein Unvermögen; dagegen das Sein-können ein Vermögen. Wenn also das, was gezwungen existirt, nur endliche Wesen sind, so. sind diese mächtiger als das unbedingt unendliche Wesen, und dies ist widersinnig".[4]) Man sieht, dies ist im Grunde nichts weiter, als der ontologische Beweis vom Dasein Gottes, der aus dem Begriffe Gottes seine nothwendige Existenz folgert und die vom Standpunkt des Kriticismus verworfene logische Causalität einführt. Deutlich erklärt sich Spinoza in der 8. prop. schol. 2 der Ethik I überhaupt für eine doppelte Causalität bei Erzeugung der Welt: „Es ist festzuhalten", sagt er, „dass die Ursache, weshalb ein Ding existirt, entweder in der Natur und Definition des daseienden Dinges enthalten sein muss (logische Causalität), oder dass diese Ursache ausserhalb des Dinges gegeben werden muss" (physische Causalität). — Auch die Attribute

---

[1]) Eth. I prop. 4 demonstr.; prop. 15 dem.

[2]) Camerer [Die Lehre Spinozas] weist nach, dass unter den Ausdrücken natura und essentia dasselbe zu verstehen ist.

[3]) Eth. I def. 1. [4]) Eth. I prop. 11 aliter. 2.

werden nun so sich selbst producirende Causalitäten sein; erscheint ja Gott dann nur als Zweiheit, einmal in der Ausdehnung, das andere Mal im Denken existirend. Zur Erklärung muss ich hier das Verhältniss der Attribute untereinander und zu Gott streifen. Ich streife dies Verhältniss nur; denn diese Frage ist nicht ohne Rest lösbar. Spinoza behauptet nämlich, Ausdehnung und Denken seien ganz ohne Einfluss auf einander; ferner stellen sie sich grundverschieden dar, und doch sollen sie in Gott eins „una eademque res" sein. Bei dieser Lage muss man sich mit der Erklärung begnügen, dass in der spinozistischen Substanz die Attribute qualitativ sich gegenseitig ausschliessend sind, und doch sollen sie ein und dasselbe sein. Wie dies möglich ist, darüber bleibt Spinoza eben die Aufklärung schuldig.

Die Substanz oder die Attribute oder Gott ist ferner als causa sui auch causa libera, und zwar die einzige. „Nur Gott ist eine freie Ursache." [1]) „Derjenige Gegenstand heisst nämlich frei, der aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird, nothwendig und gezwungen, der von einem Andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu sein und zu wirken." [2]) Man sieht, ausser Gott, der die einzige causa sui ist, sind alle andern res coactae. Freilich scheint auch er eine res coacta zu sein, da er aus der Nothwendigkeit seiner Natur existirt; das will aber nur bedeuten: Gott existirt und handelt immer in Uebereinstimmung mit seinem Wesen, d. h. er existirt und handelt in Uebereinstimmung mit seinem Verstande. Dadurch soll nur der Begriff der Wahlfreiheit von Gott ausgeschlossen werden, und die Gleichung von Nothwendigkeit und Freiheit in Gott gelingen.

III. Gott als causa immanens.

Mit einer dritten Bezeichnung Gottes als causa immanens treten wir nun in die wichtige Betrachtung des Ver-

---

[1]) prop. 17 coroll. Eth. I. [2]) Eth. I def. 7.

hältnisses von Gott und Welt ein. „Gott ist die innewohnende Ursache der Dinge, aber nicht ihre äussere“, heisst es prop. 18 Ethik I; oder an anderer Stelle: „Gott ist die Ursache der Dinge an sich, aber nicht durch Zufall.“[1]) Damit wird vor allem praeciser und genauer gesagt, was sonst allgemein so ausgesprochen wird: „Alles was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch vorgestellt werden“[2]); also alles, die ganze Natur ist in Gott, oder besser: Gott wirkt in allem Ausgedehnten und Denkenden als ununterbrochen thätige Naturkraft (natura naturans). Zugleich aber soll durch obige Citate auch die Ansicht abgewiesen werden, als ob Gott von aussen an die Dinge herantrete und sie bewirke; denn er ist nicht causa transiens und wirkt nicht per accidens; eine Ansicht, die aber sofort widerrufen wird, indem Gott auch als äussere Ursache der Dinge, wie wir bald sehen werden, wenn auch nur von Ferne, betrachtet werden kann. Besinnen wir uns nun, dass die existirenden Einzeldinge, d. h. die ganze reale Welt von Spinoza Modi genannt wird, so lässt sich durch die angeführten Citate zweierlei von den Modis behaupten: 1. dass Gott ihre innere Ursache ist, 2. dass Gott auch ihre äussere Ursache genannt werden kann. Suchen wir nun die von Gott so verschieden producirten Modi näher zu characterisiren. Die Hauptsätze über die Modi — ich führe nur einige an — sind folgende:

1. „Jeder Modus, der nothwendig und unendlich existirt, ist eine nothwendige Folge entweder der unbedingten Natur eines der Attribute Gottes, oder einer Modification eines Attributs, die nothwendig und unendlich existirt.

2. Jedes Einzelwesen oder jeder Gegenstand von endlichem und begrenztem Dasein kann zum Dasein und zum Handeln nur durch eine andere Ursache bestimmt werden, die wiederum endlich ist und ein beschränktes Dasein hat. Auch diese Sache kann nur da sein und zum Handeln bestimmt wer-

---

[1]) Eth. I prop. 16 Coroll II.

[2]) Eth. I prop. 15.

den durch eine andere, die wieder endlich ist und ihr begrenztes Dasein hat, und so fort ohne Ende."[1])

Zunächst wird hier deutlich ein Hauptunterschied zwischen Modis von endlichem und unendlichem Dasein gemacht; dann werden die unendlichen Modi ferner noch getheilt in solche, die direct von Gott, und solche, die nur durch Vermittlung eines andern unendlichen Modus hervorgebracht sind. Das letztere ist aber nur ein Artunterschied; die endlichen und unendlichen Modi sind aber im genus unterschieden. Ihr genereller Unterschied wird bestimmt durch die zwei verschiedenen sie producirenden Causalitäten, d. h. durch die ewige und endliche. Eine neue Bezeichnung für diese Causalitäten und zugleich einen neuen Ausblick auf ihre Differenzen gewinnt man noch durch Folgendes. „Da einiges", heisst es nämlich, „von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, nämlich das, was aus seiner absoluten Natur nothwendig folgt, und dies erst das vermittelt, was doch ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden kann, so ergiebt sich daraus, 1. dass Gott die unbedingt nächste Ursache der Dinge ist, die unmittelbar von ihm hervorgebracht sind; es folgt, 2. dass Gott eigentlich nicht die entfernte Ursache der Einzeldinge genannt werden kann, ausser um sie vielleicht von denen zu unterscheiden, die Gott unmittelbar hervorgebracht hat. Denn unter einer entfernten Ursache versteht man eine solche, die mit der Wirkung in keiner Weise verknüpft ist."[2]) Die unmittelbaren Producte der absoluten Natur sind nun die ewigen Modi, die kaum entfernt göttlich zu nennenden Producte sind die endlichen Modi. Ordnen wir jetzt die Causalitäten, so wird die ewige, immanente, unmittelbare mit ihren Producten gegenübergestellt einer endlichen, mittelbaren, äussern mit ihren Producten. Es ist jetzt an mir, die Producte der ewigen und endlichen Causalität näher zu betrachten; zunächst, und das wird die Hauptsache sein, wende ich mich zu den ewigen Modis.

---

[1]) Eth. I prop. 23 u. 28.

[2]) Eth. I prop. 28.

IV. Die ewigen Modi als Producte der ewigen Causalität.

Es zerfallen bei Spinoza, wie wir schon sahen, die ewigen Modi in 2 Theile, 1. existiren solche Modi, die unmittelbar von Gott stammen, 2. solche, die nur mittelbar durch ewige Modification von Gott stammen. Was sind nun aber die mittelbaren und unmittelbaren ewigen Modi? Um dies zu erfahren, müssen wir uns mit der Erkenntnisstheorie Spinozas bekannt machen. Spinoza unterscheidet 3 Stufen der menschlichen Erkenntniss: 1. Imagination, 2. Vernunft, 3. intuitive Anschauung[1]). Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes, als die Idee eines in der Wirklichkeit existirenden Einzeldinges, d. h. des menschlichen Körpers. Man muss dazu bedenken, dass nach Spinoza Ausdehnung und Denken dasselbe ist, dass der menschliche Geist zugleich auch der menschliche Körper ist. Nun erkennt aber der menschliche Geist den menschlichen Körper und damit sich selbst nur mittelst der Affektionen des Körpers, d. h. also nur, wenn sich irgendwie auch noch so kleine Verhältnisse des Körpers ändern. Der menschliche Körper erleidet aber fortwährend Veränderungen. Z. B. ist der Ernährungsprocess ein fortwährendes Veränderen des Körpers. So erkennt der menschliche Geist den menschlichen Körper nur endlich, d. h. er erkennt nicht den physischen Causalnexus, in dem alle einzelnen Veränderungen des Körpers als eine folgerichtige und damit nothwendige Bewegung existiren, dies wäre ein adäquates Erkennen, sondern er bemerkt nur, wie

---

[1]) Vernunft und Intuition sind qnalitativ nicht verschieden; denn sie sehen beide die Welt sub specie aeternitatis; ihre Unterschiede, die bloss quantitativ sind, sind für die folgende Discussion ohne Belang. Camerer hat diese Unterschiede auch aufgezeichnet. Indessen will ich nur kurz hervorheben, dass, während das Wesen der vernünftigen Erkenntniss darin besteht, erst die Allgemeinbegriffe der Ruhe und Bewegung und danach die mittelbaren ewigen Modi (wie sich zeigen wird die Gattungsbegriffe oder Wesenheiten der Dinge) zu erkennen, in der intuitiven Anschauung diese zeitlich nach einander stattfindenden 2 Erkenntnissacte der Vernunft in einen zusammenfallen. cfr. Eth. V. prop. 29.

hier und da der Körper afficirt wird. Zugleich schliesst ferner die Idee von jedem Zustand, in den der Körper versetzt wird, die Natur des afficirenden Körpers ein. Dadurch ist die Erkenntniss des eignen Körpers immer mit der Erkenntniss des afficirenden Körpers vermischt und nie rein. Die nur partielle und vermischte Anschauung des Geistes von seinem Körper und dem jedesmal afficirenden äussern Körper nennt Spinoza nun Imagination. Reflexionslos, wie sie ist, gleicht sie im Grunde unserer sinnlichen Anschauung. Ihr Characteristicum ist, dass sie nur die augenblickliche Beschaffenheit des menschlichen Körpers anzeigt, und zwar nicht rein, sondern vermischt und dadurch verworren. Anders ist die adäquate Erkenntniss der Dinge. In der Natur der Vernunft liegt es nämlich, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten; denn da die Erkenntniss der Vernunft nicht partiell ist, sondern sie das leitende Princip des ganzen Causalnexus übersieht, erkennt sie die Folgerichtigkeit und damit die Nothwendigkeit der jedesmaligen Affection. Diese principielle Erkenntniss findet aber statt, indem die Vernunft das, was alle Dinge mit einander gemein haben, und was gleichmässig im Ganzen wie in den Theilen ist, erkennt, d. h. Ruhe und Bewegung. Es heisst nämlich 13. prop. lemma 2. Eth. II.: „Alle Körper stimmen darin überein, dass sie bald sich bewegen und bald ruhen können.“ Da nun aber das, was allen Dingen gemein, und was ebenso in den Theilen wie im Ganzen ist[1]), nur als adäquat (d. h. ewig) vorgestellt werden kann, so werden die ewigen Modi, die doch als solche auch nur als ewig vorgestellt werden können, das in allen Dingen Gemeinsame, also Ruhe und Bewegung sein. Spinoza bezeichnet auch selbst im 66. Briefe auf eine Anfrage als unmittelbare ewige Modi Ruhe und Bewegung und bestätigt so unsern Schluss. Demnach wird die adäquate Erkenntniss der Dinge damit beginnen, dass der Mensch die ewigen Modi, d. h. also Ruhe und Bewegung, in der Ausdehnung als das allen Dingen Gemeinsame auffasst, dies kann aber nur

[1]) Eth. II prop. 39.

geschehen, indem er sie als Allgemeinbegriffe der Ruhe und Bewegung überhaupt auffasst.[1]) Doch sind, wie sich bald zeigen wird, Ruhe und Bewegung nur die ewigen unmittelbaren Modi. Liegt es aber nun einmal in der Vernunft, die Dinge im Spiegel der Ewigkeit zu betrachten, so wird sie nicht nur die unmittelbaren, sondern auch die mittelbaren ewigen Modi erkennen. Dies will Spinoza auch sagen, wenn er im 2. Buch der Ethik folgenden 39. Lehrsatz aufstellt: „Dasjenige, was dem menschlichen Körper und einigen fremden Körpern, von denen der menschliche erregt zu werden pflegt, gemein ist, sowie das, was dem Theile eines jeden dieser ebenso, wie dem Ganzen gemein ist, davon wird die Vorstellung in der Seele ebenfalls eine adäquate sein. Beweis: A sei dasjenige, was dem menschlichen Körper und einigen fremden Körpern gemein, und was ebenso im menschlichen Körper, wie in jenen fremden Körpern ist, und was ebenso in dem Theile, wie in dem Ganzen jedes fremden Körpers ist. Dann wird in Gott von diesem A eine adäquate Vorstellung bestehen, sowohl insofern er die Vorstellung des menschlichen Körpers hat, als insofern er die Vorstellung der vorausgesetzten fremden Körper hat. Nun nehme man an, dass der menschliche Körper von einem fremden Körper durch das erregt wird, was er mit ihm gemein hat, d. h. durch A. Die Vorstellung dieser Erregung wird die Eigenthümlichkeit von A enthalten, und deshalb wird die Vorstellung dieser Erregung, soweit sie die Eigenthümlichkeit von A. enthält, vollkommen sein in Gott, soweit er mit der Vorstellung des menschlichen Körpers behaftet ist, d. h. insofern er die Natur der mensch-

---

[1]) Spinoza stellt im 66. Briefe gemäss dem Identitätsgesetze der Ruhe und Bewegung in der Ausdehnung das „unendliche Denken“ gegenüber; präciser gefasst hätte er sagen müssen: Denken der unendlich fortdauernden Bewegung und Ruhe. Dies Denken wird in der intuitiven Anschauung Gottes ein Vorstellen aller einzelnen Bewegungsmomente sein; auf dem Standpunkte der beginnenden menschlichen Vernunft kann es aber nur ein Vorstellen durch die Allgemeinbegriffe der Ruhe und Bewegung sein. cfr. Eth. II prop. 44 coroll. 2 demonstr. und Eth. II prop. 40 schol. 2.

lichen Seele ausmacht. Folglich ist auch diese Vorstellung in der menschlichen Seele eine adäquate." Hieraus ergiebt sich, dass die ewigen mittelbaren Modi die jedesmal einer Gruppe von Dingen zukommenden speciellen Eigenthümlichkeiten sind. Ihr Zusammenhang mit den unmittelbaren Modis würde sich dadurch ergeben, dass die mittelbaren Modi nur als specielle Bewegungsgesetze zu denken sind. Und da Spinoza Atomist[1]) ist, so wird er sich die Eigenthümlichkeiten einzelner Gruppen aus einer ewig bestimmten Anzahl ewig ruhender oder ewig bewegter Atome entstanden denken. Für einen mittelbaren ewigen Modus erklärt Spinoza daher die Welt. Sie erscheint ihm als eine ewig bestimmte, gleichmässig sich vollziehende Bewegung eines einzigen grossen Atomencomplexes, der sich zwar aus unendlich nach Grösse und Bewegung verschiedenen Atomencomplexen zusammensetzt, dessen Bewegung aber immer dieselbe bleibt, da die zu der einzig grossen Bewegung der Welt sich zusammenschliessenden Atomencomplexe in ihren Zusammensetzungen und Bewegungsverhältnissen ewig unveränderlich sind.[2]) Sind die ewigen Modi überhaupt, wie sich ergab, im Denken Allgemeinbegriffe, und zwar die unmittelbaren die der Ruhe und Bewegung, so lässt sich wohl behaupten und auch beweisen, dass der die Eigenthümlichkeiten einer Anzahl Einzeldinge umfassende Allgemeinbegriff, alias mittelbarer ewiger Modus weiter nichts ist, als der Gattungsbegriff, der in den Einzeldingen der Gattung als ewiger Modus oder Wesenheit des Dinges existirt. Doch ehe ich den Beweis antrete, habe ich vorher noch zu bemerken, dass Camerer in seinem Buche p. 23—28 nachgewiesen hat, dass die Wesenheiten der Dinge die ewigen Modi der Dinge sind. Der Beweis in Betreff der Gattungsbegriffe muss aber so geführt werden:

---

[1]) Wie für Democrit existiren für Spinoza als Urbestandtheile des realen Seins kleinste untheilbare Körperchen, die substantiell gleich sich nur durch die grössere oder geringere Schnelligkeit ihrer Bewegung unterscheiden. cfr. Eth. II prop. 13 lem. 1 und 2, ferner lem. 7 schol.

[2]) Epistola 66.

1. ist nachzuweisen, dass jedes Ding seine Wesenheit besitzt, 2. dass verschiedene Dinge gleiche Wesenheiten haben, und dass überhaupt eine Wesenheit Mensch, Pferd etc. existirt. So ergiebt sich dann als Resultat, dass der von Spinoza auf dem Gebiete der Erfahrung, d. h. Imagination, als subjectiv verworfene Gattungsbegriff doch als metaphysische Wesenheit des Dinges objective Realität hat.

1. Jedes existirende Einzelding besitzt eine Wesenheit. Heisst es doch: „Aus der gegebenen Wesenheit eines jeden Dings folgt Einiges mit Nothwendigkeit etc."[1]); ferner: „Das Streben eines jeden Dinges, in seinem Sein zu verharren, ist nichts anderes, als die wirklich vorhandene Wesenheit dieses Dinges"[2]); ferner: „Unter Vollkommenheit verstehe ich im Allgemeinen die Realität, d. h. die Wesenheit eines jeden Einzeldinges, insofern es auf bestimmte Weise existirt".[3]) Schon aus diesen, wie ich glaube, hinreichend angeführten Belegstellen ist ersichtlich, dass jedes existirende Einzelding eine Wesenheit besitzt. Es bleibt noch übrig, die Gleichheit verschiedener Einzeldinge in Bezug auf eine Wesenheit darzulegen. „Nichts kann", heisst es, „mehr mit der Wesenheit eines Dinges übereinstimmen, als die Einzeldinge derselben Gattung; deshalb giebt es für den Menschen nichts Nützlicheres zur Erhaltung seines Daseins und für den Genuss eines vernünftigen Lebens, als ein der Vernunft folgender Mensch."[4]) Abgesehen davon, dass hier die Gattung als wirklich anerkannt wird, denn es giebt doch hier der Philosoph Spinoza sein Raisonnement und nicht der in der Imagination befangene Mensch, so finden wir, dass eine Uebereinstimmung von Wesenheiten verschiedener Einzeldinge constatirt wird. Ferner ist zu unserm Zwecke wichtig folgende Stelle: „Jeder Affect eines jeden Individuums unterscheidet sich von dem gleichartigen Affect eines andern um so viel, als die Wesenheit des einen von der Wesenheit des andern verschieden ist"; und dann wird im Corrolarium dieser Proposition fortgefahren: „hieraus er-

---

[1]) Eth. III prop. 7 dem. [2]) Eth. III prop. 7.
[3]) Eth. IV praefat. p. 202. [4]) Eth. IV appendix c. 9.

giebt sich, dass die Affecte der Thiere, die unvernünftig heissen, von denen der Menschen um so weit entfernt sind, um so weit abweichen, als ihre Wesenheit von der des Menschen entfernt ist. Das Pferd wird wie der Mensch von der Lust sich zu begatten getrieben; aber jenes von einer pferdeartigen und dieses von einer menschlichen Lust. So müssen auch die Lüste und Begehren der Fische, Vögel und Insecten bei jedem verschieden sein."[1]) Hieraus ergiebt sich deutlich, dass qualitativ verschiedene Wesenheiten der Einzeldinge existiren, und zwar insofern Menschen, Pferde, Vögel etc. vorhanden sind; die qualitativ gleichen Wesenheiten decken sich allemal mit den Wesenheiten aller Menschen, aller Pferde, aller Vögel etc. Spinoza sucht an anderer Stelle den Satz zu begründen, dass es dem Menschen erlaubt sei, Thiere zu tödten; er motivirt dies damit, dass ihre Wesenheiten von der des Menschen verschieden seien. Daraus folgt, dass die Wesenheiten der Menschen gleich sind, sonst müsste man auch Menschen tödten können. Eine gleiche Wesenheit der Menschen ergiebt sich auch, wenn es heisst: „Sobald der Mensch mit solchen Individuen verkehrt, die gleiche Wesenheit wie er besitzen, so wird sein Vermögen zum Handeln eo ipso gefördert"[2]) und dann überhaupt durchgeführt wird, „dass der Mensch den Menschen am meisten fördert" (homo homini deus). Wenn ferner Spinoza als Musterexemplar eines Menschen die menschliche Wesenheit hinstellt, (wir werden später sehen, dass die Wesenheit keines Dinges in der Endlichkeit vollgültig zum Ausdruck kommt) der sich alle Menschen nähern können, je vollkommener sie werden, so sieht man doch, dass alle Menschen eine gleiche, wenn auch durch die Endlichkeit verschieden nuancirte Wesenheit besitzen, da doch das erreichbare Ideal bei allen dasselbe ist. Um den Beweis möglichst erschöpfend zu machen, führe ich am Schluss noch folgende Stelle aus dem Tractat: de intellectus emendatione an: „Das innerste Wesen der Dinge", lautet es da, „ist nur von feststehenden ewigen Dingen (soll hier

[1]) Eth. III prop. 57. [2]) Eth. IV appendix c. 7.

Wesenheiten bedeuten) herzuleiten und zugleich von den in diesen Dingen als ihren wahren Urkunden eingeschriebenen Gesetzen, nach welchen alle einzelnen Dinge entstehen und sich ordnen .... Deshalb werden wir an diesem Feststehenden und Ewigen, wenn es gleich Einzelnes ist, doch wegen seiner überall sich hin erstreckenden Gegenwart und seiner im weitesten Umfange wirkenden Macht gleichsam das Allgemeine oder die Gattungen der Definitionen der veränderlichen Einzeldinge und die nächsten Ursachen aller Dinge haben." Danach sind also die ewigen Modi gleichsam die Gattungen der Definitionen der Einzeldinge; da aber die Definition die Wesenheit jedesmal giebt[1]), so geben die ewigen Modi die Gattungen der Wesenheiten der Einzeldinge an, sind also, wenn es auch noch so sehr verschleiert wird, weiter nichts als die Gattungsbegriffe.[2]) Ich glaube hiermit den geforderten Beweis geliefert zu haben, dass die unmittelbaren ewigen Modi oder Wesenheiten der Dinge der sich in jedem einzelnen Individuum realisirende Gattungsbegriff ist. Indem Spinoza also factisch in seiner Metaphysik den Gattungsbegriffen eine vorzeitliche Existenz einräumt, wird er Realist; er tritt hier mit sich selbst in Widerspruch, wenn er ausdrücklich sonst die Gattungsbegriffe als Nicht-Realia bezeichnet, und also sie nur als Producte menschlicher Abstraction wie die Nominalisten gelten lässt. Nachdem er nämlich aus der allzu starken Häufung der Bilder, die der Geist nicht alle einzeln, son-

---

[1]) Eth. I prop. 8 schol. 2 p. 101: Die wahre Definition muss nur das Wesen des definirten Dinges ausdrücken.

[2]) Eth. I prop. 17 p. 203 findet sich folgende merkwürdige Stelle: „Ein Mensch ist die Ursache der Existenz eines andern Menschen, nicht aber des Wesens eines andern, denn es ist dies letztere eine ewige Wahrheit (d. h. ewig); und deswegen können sie nach ihrem Wesen vollkommen übereinstimmen, in der Existenz aber müssen sie verschieden sein, und daher wird, wenn die Existenz des einen aufhört auch nicht deswegen die des andern aufhören; dagegen wenn das Wesen des einen zerstört und falsch werden könnte, so wird auch das Wesen des andern zerstört werden." Hieraus ergiebt sich die Ansicht, dass die Wesenheiten der gleichen Dinge nicht nur gleich, sondern auch gleichsam solidarisch verbunden sind.

dern nur gleichsam unter einem Attribut, z. B. des Dinges etc., vorstellen kann, die transcendentalen (abstracten) Bezeichnungen, wie Sein, Ding, Etwas erklärt hat, sagt er: „Es werden im menschlichen Körper auf einmal, z. B. vom Menschen, so viel Bilder gebildet, dass sie die bildliche Vorstellungskraft, wenn auch nicht ganz und gar, doch soweit übersteigen, dass die Seele die kleineren Unterschiede der einzelnen und ihre bestimmte Zahl nicht bildlich vorstellen kann; so wird die Seele nur das bestimmt bildlich vorstellen, worin alle übereinstimmen, so weit der Körper von ihnen erregt worden ist. Denn von diesen von jedem Einzelnen war der Körper am meisten erregt, und dies drückt er mit dem Worte Mensch aus und sagt es von den unzähligen Einzeldingen aus. Denn die Seele kann sich, wie gesagt, die bestimmte Zahl der einzelnen nicht bildlich vorstellen. Man muss indess festhalten, dass diese Begriffe nicht in allen Seelen auf dieselbe Weise gebildet werden; vielmehr wechseln sie bei jeder nach Verhältniss des Gegenstandes, von dem der Körper oft erregt worden ist, und den die Seele leichter bildlich vorstellt und zurückruft. So verstehen z. B. die, welche häufiger mit Bewunderung die aufrechte Gestalt des Menschen betrachtet haben, unter dem Namen Mensch ein Wesen mit aufrechter Gestalt; andere, die ein Anderes zu betrachten gewöhnt waren, werden ein anderes gemeinsames Bild der Menschen bilden, z. B., dass der Mensch ein lächerliches Geschöpf ist, oder ein zweifüssiges ohne Federn, oder ein vernünftiges Geschöpf. Und so wird jedes nach der Beschaffenheit seines Körpers auch von dem Uebrigen die universellen Bilder der Dinge bilden. Man kann sich daher nicht wundern, dass unter den Philosophen so viele Streitigkeiten sich erhoben haben, da sie die natürlichen Dinge durch die blossen Bilder derselben haben erklären wollen.“ [1]) Energisch spricht sich ferner Spinoza gegen die reale Existenz der Gattungsbegriffe aus, wenn er sagt, dass die Bildung der Gattungsbegriffe ein analoger Irrthum sei, wie die Bildung eines Verstandes

---

[1]) Eth. II prop. 40 schol.

oder Willensvermögens; es giebt nur einzelne Willens- und Vorstellungsacte, wie es nur einzelne Steine und einzelne Menschen giebt.

Wir haben aber trotz dieser Erklärungen als Producte der ewigen Causalität die Allgemeinbegriffe der Ruhe und Bewegung und innerhalb derselben die Gattungsbegriffe kennen gelernt. Wird nun zunächst von den Gattungs- oder Allgemeinbegriffen, wenn sie als Producte einer logischen Causalität bezeichnet werden, ausgesagt, dass sie aus Gott vor allem gefolgert sind, und zwar in der Weise eines nothwendigen Denkprocesses, wie es auch Spinoza verlangt, wenn er sagt, dass die ewigen Modi nothwendig aus Gott folgen, so wird doch ihr Verhalten zu Gott damit überhaupt als das eines Folgens aus Gott bezeichnet. Auch die Neuplatoniker aber lassen die Ideen aus Gott folgen. Daher trifft man Spinozas Standpunkt in Bezug auf die Allgemeinbegriffe vielleicht am besten, wenn man Spinoza nicht schlechtweg als einen Realisten, sondern als einen neuplatonischen Realisten bezeichnet.[1])

V. Die Producte der endlichen Causalität.

Die Producte der endlichen Causalität werde ich nur soweit skizziren, als es zum allgemeinen Verständniss nöthig ist. Die detaillirte Beschreibung, zu der nichts mehr hinzugefügt werden kann, findet sich bei Camerer. Jedes Einzelding ist auf zweierlei Art Gottes Product: 1. Product der ewigen und 2. Product der endlichen Causalität. „Gott ist nach Spinoza nämlich Ursache nicht nur, dass die Dinge sind, sondern auch anfangen", d. h. also in der Zeit aufhören und mit der Zeit beginnen. Das, was die realen Dinge nun charakterisirt, ist vor allem eben dies, dass sie Dauer haben, also endlich sind. „Endlich sein", heisst es aber, „ist in Wahrheit die theilweise Verneinung und unendlich

---

[1]) Freilich werden im Neuplatonismus die Ideen von dem Intellect producirt, der erst von Gott producirt ist; dieser rein neuplatonische Standpunkt ist noch im Tractat vertreten. cfr. Siegwart Spinozas Tractat p. 48.

die vollständige Bejahung der Existenz einer Wesenheit"[1]); oder „endlich heisst dasjenige Ding in seiner Art, das im Vergleiche mit einem andern Dinge derselben Art (nämlich seiner Wesenheit) beschränkt ist".[2]) Spinoza glaubt also, wie wir sehen, dass das wahre Wesen jedes Einzeldinges in der endlichen Existenz nur beschränkt zum Ausdruck kommt. Diese Beschränktheit in ihrer Wesenheit empfangen die Einzeldinge daher, dass sie verflochten sind in den allgemeinen Naturverlauf, d. h. den physischen Causalnexus. Hierin wird dem Einzeldinge die Möglichkeit geraubt, in seiner Reinheit und Vollständigkeit zu beharren, da sein Beharrungsvermögen gegenüber dem Causalnexus zu schwach ist; „denn in der Natur giebt es keine einzelne Sache, die mächtiger und stärker wäre, als alle andern; vielmehr giebt es über jede gegebene noch eine stärkere, von der sie zerstört werden kann."[3]) So ist daher auch das menschliche Dasein in seiner Existenz begrenzt und wird von der Macht der äussern Verhältnisse unendlich überragt. Nur durch diesen physischen Causalnexus kann ein jedes Ding aber auch zerstört werden; „denn kein Ding hat etwas in sich, wovon es zerstört werden könnte, oder das seine Existenz aufheben würde".[4]) So bringen die Einzeldinge den Keim der Zerstörung nur durch ihr zeitliches Entstehen, nicht aber durch ihre Wesenheit mit sich. „Jedes Ding strebt vielmehr, soviel an ihm liegt, in seinem Dasein zu beharren"[5]), „und das Streben jedes Dinges, in seinem Dasein zu beharren, ist nichts anderes, als das wirklich vorhandene Wesen dieses Dinges."[6]) Diese Macht, dieser Selbsterhaltungstrieb, durch den die Wesenheiten der Dinge ihre reale Existenz gegenüber dem alles vernichtenden Causalnexus der Dinge, wenn auch nur mangelhaft durchsetzen, ist das Göttliche in ihrer Wesenheit.[7]) Ist ja doch das Wesen der Dinge nur eine Modification Gottes, dessen Wesen, wie Spinoza sagt, mit seiner Macht zu handeln (d. h. dem Be-

---

[1]) Eth. I prop. 8.
[2]) Eth. I defin. 2.
[3]) Eth. IV axiom.
[4]) Eth. III prop. 6.
[5]) Eth. III prop. 6.
[6]) Eth. III prop. 7.
[7]) cfr. Camerer p. 46 u. 47.

harrungs- und Entwicklungsvermögen) identisch ist. Prägt nun gerade dieser Selbsterhaltungstrieb den existirenden Dingen den Stempel des Göttlichen und damit des Ewigen auf, so bringt anderseits die Endlichkeit der Dinge die Vorstellung des Zufälligen und Unvollendeten der Dinge mit sich. Freilich heisst es: „zufällig wird ein Ding aus keinem anderen Grunde genannt, als mit Rücksicht auf eine Lücke in unserer Erkenntniss; denn ein Ding, von dessen Wesen uns nicht bekannt ist, dass es einen Widerspruch in sich schliesse, etc.“ [1]); das will aber nur sagen, dass, wenn man nur durch die Imagination das Endliche und damit Zufällige jedes Einzeldinges erkennen würde, diese Erkenntniss einseitig und daher lückenhaft wäre, da jedem Dinge neben seinen endlichen Elementen noch ewige zukommen, deren Erkenntniss der adäquat erkennende Verstand besorgt.

VI. Das abstracte und concrete Denken Gottes.

Ein ganz neuer Einblick in das Wesen der spinozistischen Metaphysik soll durch folgenden Abschnitt eröffnet werden, und zwar durch die Untersuchung einer der fundamentalen Propositionen der Ethik. Spinoza erklärt selbst, dass er hierin ein „einzigartiges Verhältniss“ darstellt. Die 8. Proposition des 2. Buchs der Ethik, zu der wir uns jetzt wenden, lautet: „Die Ideen der nicht existirenden Einzeldinge oder Modi müssen ebenso einbegriffen sein in der unendlichen Idee Gottes, wie die wirklich existirenden Wesenheiten (essentiae formales) in den Attributen Gottes enthalten sind.[2]) Corollar: Hieraus folgt: solange die Einzeldinge nur existiren, sofern sie in den Attributen Gottes einbegriffen sind, so lange existirt auch die Idee von ihnen nur, sofern die unendliche Idee Gottes existirt. Und wenn es heisst, dass die Einzeldinge existiren nicht nur, sofern

---

[1]) Eth. I prop. 33 p. 64.

[2]) Camerer lässt p. 31, wo er diese Proposition heranzieht, das Wort „formale“ unübersetzt und gerade die „reale“ Existenz soll ja als Gegensatz hervorgehoben werden; im übrigen würdigt Camerer diese Proposition viel zu wenig; er liest nur heraus, dass die Wesenheiten der Dinge ewig sind.

sie in den Attributen Gottes einbegriffen sind, sondern sofern ihnen auch Dauer zukommt, so werden die Ideen von ihnen auch diejenige Existenz, welche als Dauer zu prädiciren ist, in sich schliessen. Sollte Jemand, fährt das Scholion fort, zur bessern Erklärung hiervon ein Beispiel verlangen, so werde ich in der That keins geben können, welches das Verhältniss, von dem ich hier rede, da es einzigartig (unica) ist, vollständig darstellt. Doch will ich es, so viel es möglich ist, beleuchten. Die Natur des Kreises bringt es mit sich, dass die Rechtecke aus den Segmenten aller darin sich schneidenden Graden unter einander gleich sind. Es sind daher in einem Kreise unendlich viele einander gleiche Rechtecke enthalten; gleichwohl kann man von keinem derselben sagen, dass es existire, ausser sofern der Kreis existirt, und auch von der Idee keines dieser Rechtecke kann man sagen, dass sie existire, ausser sofern sie in der Idee des Kreises mit einbegriffen ist. Nimmt man nun an, dass von jenen unendlich vielen Rechtecken nur zwei existirten, nämlich D und E, so existirt jetzt auch die Idee von ihnen nicht bloss, sofern sie noch in der Idee von dem Kreise einbegriffen sind, sondern auch so, dass sie die wirkliche Existenz jener Rechtecke in sich schliessen und sich von den übrigen Ideen der übrigen Rechtecke unterscheiden."

Beachten wir vorzüglich in dieser Proposition, dass die Ideen der nicht-existirenden Einzeldinge sich von den realexistirenden Wesenheiten nur eben dadurch unterscheiden, dass jene noch real existiren, so sehen wir, 1. dass die Ideen der Dinge mit den Wesenheiten der Dinge identisch sind, 2. aber vor allem, dass einmal ein Ding so existirt, dass es nur gedacht wird, d. h. also als Idee, und zwar ist diese Idee ewig zu denken, denn sie existirt in der unendlichen Idee Gottes; anderseits aber, dass diese Idee und überhaupt jede Idee noch um den Gedanken der realen Existenz vermehrt werden kann, so dass man von ihr noch die reale Existenz praediciren kann. Hiermit wird aber geradezu in Gott ein doppeltes Denken constatirt: 1. existirt ein abstractes Denken (ohne Identität von Denken und Sein),

das die Ideen der Dinge rein logisch denkt, 2. existirt ein concretes Denken (mit Identität), das zu den Ideen der Dinge die reale Existenz noch hinzudenkt, oder besser im spinozistischen Sinne gesagt, die Ideen der Dinge real umdenkt.[1] Dass aber mit dieser fundamentalen Unterscheidung von abstractem und concretem Denken Spinoza nichts Falsches untergelegt wird, ergiebt sich sofort, wenn man nur einen Blick wirft auf die ewigen Wesenheiten der Dinge und den Hauptsatz des Spinozismus: Ordo et connexio idearum idem est ac rerum. Nach letzterem muss nämlich jeder Idee in Wirklichkeit eine reale Existenz entsprechen. Es müssten also alle real existirenden Einzeldinge ewig sein, und jeder Process des Werdens und Vergehens wäre von vornherein ausgeschlossen, so dass die Welt ewig dieselbe bliebe. Das ist doch aber dagegen, wie wir schon sahen, Spinozas Ansicht über die reale Welt, dass im ehernen Fluss der Causalität die realen Einzeldinge erscheinen und wieder verschwinden. Doch dieser indirecte Beweis allein genügt wohl bei einer so wichtigen Frage nicht; er wird aber genügen, wenn man direct nachweisen kann, dass Spinoza ein abstractes Denken überhaupt noch anerkennt. Nun theilt Spinoza das seelische Denken in das der Imagination und das der Vernunft ein, und in Beziehung darauf sagt er: „dass der zurückbleibende (d. h. der nach dem Tode zurückbleibende) Theil der Seele, wie gross oder wie klein er auch sei, vollendeter sei als der übrige, nämlich mit dem Tode vergehende; denn der ewige Theil der Seele, das ist der Intellect ... jener aber, der vergeht, ist die Imagination". Und im Scholion wird darauf fortgefahren: „Das ist das, was ich in Bezug auf die Seele, insofern sie ohne Beziehung auf den Körper betrachtet wird, nachzuweisen beschlossen hatte. Und daraus erhellt, dass unsere Seele, insofern sie intelligirt, ein ewiger Modus ist, der von

---

[1]) Wenn nämlich gesagt wird, dass zu den Ideen die reale Existenz noch hinzugedacht wird, so scheint es, als ob die Ideen ein Plus erhielten; während, wie wir schon im 4. Abschnitt sahen, die Ideen durch die reale Existenz doch im Gegentheil von ihrer eigentlichen Wesenheit einbüssen.

einem andern ewigen Modus begrenzt wird, etc., so dass alle zugleich das ewige und unendliche Denken Gottes ausmachen."[1]) An anderer Stelle wird dasselbe prägnanter so ausgesprochen, dass „der Theil der Seele, der mit dem Körper untergeht, im Vergleich mit dem Theile, der von ihr zurückbleibt, (nämlich der Vernunft) ohne Bedeutung sei."[2]) Erhellt hieraus deutlich zuerst, dass die Seele unsterblich ist, so sieht man, 2. dass Spinoza, da das Denken der Seele nach der Zerstörung des Körpers und damit der Imagination fortbesteht, auch ein Denken ohne Identität von Denken und Sein, wie wir es also nannten, ein abstractes Denken gelten lässt. Demnach wäre die Zweitheilung Gottes in abstractes und concretes Denken, wie wir es wollten, begründet. Schreiten wir nun weiter in der Characterisirung der beiden Denksphären Gottes, so ist vor allem zu bemerken, dass sie Spinoza in grossartiger Consequenz nie vermischt hat. Dies gilt von beiden Denksphären in gleicher Weise; am meisten hat es aber Bedeutung und tritt hervor im concreten Denken. Das concrete Denken ist die ganze reale Welt; hierin muss jedem Denkact ein materielles Correlat entsprechen und entspricht ihm auch. Indessen in einem Punkte der sogenannten Idee der Idee ist, wie ich in einem besondern Abschnitt nachzuweisen gedenke, das concrete Denken durchbrochen. Freilich scheint es auch, als ob durch die ewigen unmittelbaren Modi der Allgemeinbegriffe der Ruhe und Bewegung, die der spinozistisch vernünftig denkende Mensch fassen kann, die Identität durchbrochen sei, da, wie wir schon p. 17 sahen, die ganze Welt für einen ewigen mittelbaren Modus von Spinoza erklärt wird. Man besinne sich dem gegenüber aber, dass der Mensch die Allgemeinbegriffe der Ruhe und Bewegung erlangt, indem er das Gemeinsame aller ihn afficirenden Körper erkennt. Seine Erkenntniss ist also an ein reelles Substrat gebunden und erfüllt damit die Bedingungen des concreten Denkens. Es kann der Durchbruch des Identitätsprincips daher kein materieller sein, sondern ist in der That nur nominell. Da

[1]) Eth. V prop. 40 coroll. [2]) Eth. V. prop. 38. coroll.

nämlich alle mittelbaren ewigen Modi weiter nichts als bestimmt modificirte Bewegungs und Ruhecomplexe sind, so sind ja schon in allen mittelbaren Modis die unmittelbaren enthalten, und alle ewigen mittelbaren Modi sind demnach zugleich unmittelbare. Die Scheidung von mittelbaren und unmittelbaren Modis, die also keine concrete Unterlage hat, ist nur künstlich und ist weiter nichts, als ein Hinweis auf den Erkenntnissweg, den die menschliche Vernunft nimmt, da diese zuerst Ruhe und Bewegung und darauf erst die speciellen Ruhe- und Bewegungsgesetze erkennt.[1])

Nun bleibt noch als letzte Aufgabe dieses Abschnittes eine Darstellung des Inhaltes beider Denksphären Gottes übrig. 1. Das abstracte Denken! Im abstracten Denken existiren von ewig her die Wesenheiten aller möglichen realen Einzeldinge. Da wir die Wesenheiten aber als die Gattungsbegriffe nachgewiesen haben, so könnte sich der Gedanke in Anlehnung an Plato einschleichen, als ob allemal jeder Gattungsbegriff in Gott die einzig existirende ewige Einzelexistenz aller möglichen concreten Wesenheiten derselben Gattung wäre, und diese nur jeden einzig ewig existirenden Gattungsbegriff in der Wirklichkeit abspiegelten. Spinoza verwirft aber eine derartige Anschauung geradezu in ausgesprochener Polemik gegen die Platoniker[1]) vollständig. Es existiren demnach vielmehr von Ewigkeit so viele, wenn auch total gleiche, ewige Wesenheiten von jeder Gattung, als sich je in Gottes concretem Denken concretisiren werden. Es ist nun weiter zu beachten, dass für die menschlichen ewigen Wesenheiten das concrete Umdenken Gottes nur ein Durchgangsstadium ist; denn da die menschliche Seele, wie wir sahen, unsterblich ist, und zwar

---

[1]) Eth. II prop. 44 coroll. 2 demon. heisst es nämlich: „die Grundlage der Vernunfterkenntniss sind die Allgemeinbegriffe, die das erklären, was allen gemeinsam ist, und was nicht die Wesenheit eines Einzeldinges ausmacht“.

[2]) „Man kann sich nicht wundern“, heisst es Ethik II prop. 40 schol., „dass unter den Philosophen, so viele Streitigkeiten sich erhoben haben, da sie die natürlichen Dinge durch die blossen Bilder derselben haben erklären wollen“.

insofern sie auch in ihrer concreten Existenz ihre ewige Wesenheit durch ewiges Denken bewahrt, so wird durch die Unsterblichkeit der Seele behauptet, dass die ewige menschliche Wesenheit, auch nachdem der menschliche Körper zerfallen ist, in Ewigkeit fortdauert. Fraglich ist es aber, ob die andern ewigen Wesenheiten, z. B. der Thiere, nachdem sie concretisirt sind, nicht im physischen Causalnexus untergehen; das letztere ist sogar wahrscheinlich. Da nämlich Spinoza das ewige Denken nur für die Menschen vindicirt, und damit die ewige Fortdauer der menschlichen Wesenheit rettet, von den Thierseelen aber kein ewiges Denken prädicirt wird, so werden bloss die menschlichen Wesenheiten den physischen Causalnexus überleben, und das Wort aus dem Anfang des Tractats de deo et homine, dass „die Wesenheiten der Dinge von Ewigkeit sind und in alle Ewigkeit bleiben werden", kann mit Fug und Recht nach den Darstellungen Spinozas in seiner ganzen Ausdehnung nur von den menschlichen Wesenheiten gelten. Geben demnach die Producte der ewigen Causalität 1. den Inhalt des abstracten Denkens Gottes ab, so liefern sie auch, 2. indem sie im concreten Denken modificirt umgedacht werden, den Inhalt des concreten Denkens, und werden als solcher Producte der endlichen oder physischen Causalität. Abgesehen nun davon, dass das concrete Denken oder der physische Causalnexus, indem er als ewig und damit als etwas Göttliches bezeichnet wird, sich schon dadurch als Gottes Product erweist, so erhält es den Stempel der Göttlichen noch vor allem deswegen, weil sich eben ewige Wesenheiten, die im Endlichen nicht ganz ihr Ewiges verlieren, darin realisiren. In zweifacher Weise documentirt sich nämlich die ewige Wesenheit noch als ewig im concreten Denken, 1. — und das trifft alle Wesenheiten — durch den Selbsterhaltungstrieb, 2. aber — und das gilt ausschliesslich von der menschlichen Wesenheit — durch das ewige Denken. In Bezug auf das letztere sahen wir freilich, dass das ewige Denken doch wohl bloss deshalb ewig genannt wurde, weil es Ewiges im Endlichen, nämlich das in allen Dingen Gemeinsame, das von Spinoza für ewig

erklärt wird, erkannte, und nicht eben deswegen, weil es das Denken der ewigen Wesenheit wäre. Aber woher kommt denn dem menschlichen Geiste die Fähigkeit, aus allem den Körper Afficirenden das Gemeinsame aller Dinge zu finden? Aus dem endlichen Denken der Imagination kann, wie Spinoza ausdrücklich erklärt, das ewige Denken nicht entstehen. Also muss die Fähigkeit des Blickes für das Ewige im Endlichen, die wie ein apriorischer Besitz sich neben der Imagination erhebt, aus dem ewigen Denken selbst, d. h. aus der menschlichen Wesenheit hervorgehen.[1]) Dieses ewige Denken kann in jedem Menschen da sein, ohne das concrete Denken zu durchbrechen, da Theile des in allen Körpern real existirenden Gemeinsamen sich auch in jedem einzelnen Körper real existirend vorfinden müssen. So ist das concrete Denken des Menschen ein ewiges und ein endliches; aber unvermittelt stehen ewiges und endliches Denken im Geiste neben einander, wie Spinoza selbst zugesteht. Camerer hat die Folgen dieser Unvermitteltheit im concreten Denken durch die ganze spinozistische Ethik bis ins feinste Detail nachgewiesen, so dass es in der Beziehung keiner Untersuchung mehr bedarf.

VII. Das Identitätsprincip und die idea ideae.

Die Betrachtung der idea ideae gehört nothwendig, wie wir schon andeuteten und wie sich bald ergeben wird, in den Kreis der Identitätsuntersuchungen. Die Frage ist, ob durch die Idee der Idee das concrete Denken durchbrochen ist oder nicht. Camerer, der sich eingehend mit der idea ideae beschäftigt hat, meint, dass zwar „das Gleichgewicht der Attribute durch sie durchbrochen", und „eine Präponderanz des Denkens darin vorliege"; aber formell sei das Verhältniss des Denkens zu den Attributen Gottes gewahrt. Auch bei Kuno Fischer[2]) wird Spinoza vor dem Vorwurf eines

---

[1]) Es giebt nach Spinoza folgende 3 Arten des Denkens in Gott: 1. abstractes ewiges Denken, 2. concretes oder identisches ewiges Denken, 3. identisches endliches Denken.

[2]) Geschichte der neueren Philosophie.

principiellen Durchbruches gesichert; aber nur dadurch, dass für die idea ideae eine falsche Erklärung gefunden wird. Wenn wir uns nun selbständig mit der Frage beschäftigen wollen, so ist es bei einer Betrachtung der idea ideae wohl die erste Pflicht, seine Aufmerksamkeit auf die Idee allein zu lenken. In Betreff der Idee heisst es aber: „Man glaubt, dass die Ideen in Bildern bestehen, die in uns durch die Begegnung der Körper sich bilden, und ist überzeugt, dass jene Ideen der Dinge, von denen man kein Bild formen kann, nicht Ideen sein, sondern nur Erdichtungen, die man sich aus freier Willkür macht. Man betrachtet also die Ideen wie stumme Bilder auf einer Tafel; und von diesem Vorurtheil eingenommen, bemerkt man nicht, dass die Idee als solche Bejahung oder Verneinung einschliesst."[1]) Ferner: „Das Denken verfalle nicht in gemalte Bilder; denn ich verstehe unter Ideen nicht Bilder, wie sie im Grund des Auges, oder wenn man will im Innern des Gehirns gebildet werden, sondern Vorstellungen des Denkens."[2]) Hierdurch wird klar, dass Spinoza unter Idee die Energie des Denkens versteht; eine Idee wie ein stummes Bild, also unbewusste Vorstellung giebt es nicht; vielmehr ist die Idee, wie sich Spinoza an anderer Stelle[3]) ausdrückt, „intellectus actu" oder „intellectio", d. h. thätiges Denken. Wenn also Kuno Fischer auf die Frage, „wie unterscheidet sich die idea mentis (d. h. ideae) von der idea corporis", antwortet, „wie die bewusstlose von der bewussten Vorstellung", so ist dies falsch; es giebt, wie wir sahen, bei Spinoza keine unbewusste Idee, und die idea corporis ist ebenso bewusst wie die idea mentis. Ist nun also durch diese Ausführung für den Begriff der idea das erfüllte Bewusstsein reservirt, ist in der Idee auch das von jeder Vorstellung unabtrennbare Bewusstsein mitgegeben, so fragt es sich, was bedeutet da die idea ideae. Zur Beantwortung dieser Frage muss man sich zunächst das Wesen der menschlichen Seele klar machen. „Das Object der Idee, die die menschliche Seele bildet, ist

---

[1]) Eth. II prop. 49 schol. p. 264. [2]) Eth. II prop. 48 schol. [3]) Eth. I prop. 31 schol.

der Körper, d. h. also eine gewisse wirklich existirende Modification und nichts anderes"[1]); und zwar können wir noch hinzufügen, dass die Seele wie jede Idee ihr Objekt, d. h. den Körper, in stelbstthätiger Anschauung erfassen wird. Zunächst wird auch die menschliche Seele den menschlichen Körper nicht an sich (corpus humanum ipsum), d. h., wie sich aus Ethik II prop. 19 ergiebt, adäquat erkennen, und in Folge wird auch „Niemand die Seele adäquat erkennen, bevor er nicht die Wesenheit des Körpers adäquat erkennt"[2]); also wird keine Art Seelenerkenntniss ohne gleiche Art Körpererkenntniss möglich sein; ist ja Seelenerkenntniss Körpererkenntniss. Nun heisst es aber noch weiter: „Die menschliche Seele erkennt nicht nur die körperlichen Affectionen, sondern auch die Ideen dieser Affectionen."[3]) Das will sagen, die menschliche Seele ergreift schon im endlichen Denken selbstthätig nicht nur seine Anschauungsobjecte — denn das war schon die Thätigkeit der Idee — sondern sie kann auch schon bei jedem einzelnen, endlichen Denkakte die Actionskraft des Denkens überhaupt abgesehen von jedem speciell determinirten Inhalt erkennen. Dabei ist zu bemerken, dass die Selbsterkenntniss der Denkthätigkeit als solches oder der Seele natürlich nicht eine Erkenntniss an sich, d. h. eine ewige Erkenntniss ist, sondern im endlichen Denken auch nur eine Erkenntniss der endlichen Seele als solcher stattfinden kann. Daher heisst es: „Die Seele erkennt sich nicht an sich, sondern nur insofern sie die Affektionen des Körpers erkennt."[4]) Nun liegt freilich unfraglich in jeder bewussten, determinirten also ein bestimmtes Objekt anschauenden Vorstellung implicite Selbstbewusstsein; aber das ist fraglich, ob das reine Selbstbewusstsein, das doch aus den eben erläuterten Anführungen Spinozas schon unzweifelhaft hervorgeht, ohne Widerspruch

---

[1]) Eth. II prop. 13. [2]) Eth. II prop. 13 schol.

[3]) Eth. II prop. 22.

[4]) Eth. II prop. 23. Im übrigen wird nach Analogie des concreten endlichen Denken auch im concreten ewigen Denken eine Production des reinen Selbstbewusstseins möglich sein; aber hier wird sich natürlich die Seele als Ewiges denkende Denkthätigkeit spiegeln.

mit dem Identitätsprincip sich wird innerhalb des Spinozismus halten lassen. Die principielle Begründung dieser idea ideae giebt nun Spinoza Eth. II prop. 20. Es lautet da: „Von der menschlichen Seele giebt es auch in Gott eine Idee oder Vorstellung, die in Gott auf dieselbe Weise folgt und auf Gott sich in derselben Weise bezieht, wie die Idee oder Vorstellung des menschlichen Körpers“; beweisend wird dann fortgefahren: „Das Denken ist ein Attribut Gottes; folglich muss es sowohl davon als von allen dessen Modificationen und folglich auch von der menschlichen Seele in Gott nothwendig eine Vorstellung geben etc.“ .... Zum Beweis dieser Behauptung wird prop. 3 Eth. II herangezogen, lautend: „In Gott besteht nothwendig eine Idee von seinem Wesen wie von Allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt“; und hinzugefügt wird im Scholion zur Erläuterung, dass „Gott sich nothwendig selbst erkennen müsse“. Es ist aber der Beweis dieser Proposition, den Camerer für richtig anerkennt, eine echte Erschleichung im philosophischen Sinne. Es ist zwar wahr, dass der Mensch eine bewusste Vorstellung seines Körpers und damit seiner Seele hat, dass diese Vorstellung des Körpers concret ist, und in Folge wieder eine Vorstellung existiren kann (denn alles wirklich Existirende ist Gegenstand der Idee). Aber es ist wohl zu merken, dass diese Idee der Idee weiter nichts thun kann, als die wirklich existirende Vorstellung wiederholen, d. h. die bestimmte Vorstellung des Körpers. Spinoza will aber mit der Idee der Idee, wie wir schon sahen, und es sich gleich noch deutlicher zeigen wird, das reine Selbstbewusstsein einführen. Dieses wird aber, wie sich aus allgemeiner Denkerfahrung ergiebt, gewonnen, indem das erkennende Subjekt von allem objectiven Inhalt seiner Vorstellungen abstrahirt und so sein Ich als Vermögen des allgemeinen Denkens jeder determinirten Vorstellung gegenüberstellt. Dass Spinoza unter der idea ideae das reine Selbstbewusstsein meint, ergiebt sich, wenn er sagt: „denn in Wahrheit verstehe ich unter der Idee der Idee nichts anderes, als das Wirkliche[1])

---

[1]) Ich übersetze „forma“ im Zusammenhang mit „formale“ und

(forma) der Idee, insoweit diese als ein Zustand des Denkens und ohne Beziehung auf das Object aufgefasst wird; denn sobald jemand etwas weiss, so weiss er auch damit, dass er weiss, und er weiss zugleich, dass er sein Wissen weiss etc."[1]) Hierin wird deutlich gesagt, dass die Idee der Idee ein Wissen vom Wissen, d. h. ein Denken ohne Rücksicht auf das Object des Denkens sei. Und nun ist auch klar, worin die Erschleichung des obigen Beweises für die Idee der Idee liegt. Der Beweis wird gewonnen, indem die innerhalb des Identitätsprincips einzig richtige Erklärung der Idee als einer determinirten Vorstellung in der Idee der Idee plötzlich umgetauscht wird durch den Begriff der Vorstellung oder des Denkens überhaupt, so dass wir eine Idee oder ein Denken des Denkens erhalten. Somit wäre die Idee der Idee als ein Durchbruch des concreten Denkens nachgewiesen; denn das reine Selbstbewusstsein findet füglich keinen Platz in der Sphäre, wo jeder Idee ein concretes Object entsprechen soll.

„formaliter" mit „das Wirkliche". Camerer und andere sagen die Form der Idee; im übrigen bedeutet „die Form der Idee ohne Rücksicht auf ein Objekt" auch das Denken als solches, wie ich es unter dem Wirklichen der Idee verstehe.

[1]) Eth. II prop. 21.

Vita.

Natus sum Maximilianus Rackwitz in urbe, cui nomen est Löbejün a. d. XIV. Cal. Jun. a. 1858 patre Friderico matre Guilelmina e gente Wehmer. Fidei addictus sum evangelicae. Postquam scholam latinam orphanotrophei Halensis adii patre Halis mortuo a. 1877 gymnasium Sangerhusanum frequentavi. Unde testimonium auctumno a. 1879 adeptus studio me dedi et historiae et philosophiae. Docuerunt me per octies sex menses Halis: Dümmler, Droysen, Haym, Krohn, Gossrau, Zacher, Gering, Keil, Hiller. Seminarii et historici et philosophici exercitationibus interfui per bis sex menses. Omnibus his viris illustrissimis optime de me meritis maximas ago gratias.